



SVEUČILIŠTE U ZAGREBU
HRVATSKI STUDIJI

Sebastijan Ivasović

Čudo kao dokaz za Božju opstojnost

DIPLOMSKI RAD

Zagreb, 2018.



SVEUČILIŠTE U ZAGREBU
HRVATSKI STUDIJI
ODSJEK ZA FILOZOFIJU

Sebastijan Ivasović

Čudo kao dokaz za Božju opstojnost

DIPLOMSKI RAD

Mentor: doc. dr. sc. Tomislav Janović

Zagreb, 2018.

Zahvala

Zahvaljujem se svom mentoru doc. dr. sc. Tomislavu Janoviću i mom profesoru dr. sc. Davoru Pećnjaku na korisnim savjetima i velikodušnoj potpori pri pisanju ovog rada. Također se zahvaljujem i svim drugim profesorima koji su mi predavali tijekom mog studiranja filozofije na Hrvatskim studijima koje mi je prčinjalo osobito zadovoljstvo.

Zahvalu zaslužuju i moji kolege studenti zbog stimulativnog okruženja, a naročitu zahvalu zaslužuje moja obitelj i moja djevojka Maja Jelić zbog potpore i iskazanog strpljenja.

Sadržaj

Sažetak	1
Summary	2
1. Uvod	3
2. Tri uvjeta za definiranje čuda	5
2.1. Narušavanje zakona prirode	5
2.2. Događaj od religijske važnosti	7
3. Metafizika čuda	9
3.1. Hume i njegov prividni <i>petitio principii</i>	9
3.2. Čudo kao nadnaravna intervencija	10
4. Dokaz za čudo	14
4.1. Humeov očiti <i>petitio</i>	14
4.2. Vjerojatnosti, svjedočanstva i omjeri	16
4.3. Znanstveni dokaz za čudo <i>in actu</i> ?	23
5. Čudo kao dokaz za Božju opstojnost	27
6. Zaključak	30
7. Izvori	32

Sažetak

Ovaj rad bavi se pitanjem čuda kao dokaza za Božju opstojnost. U prvom redu, odgovor na to pitanje ovisi o tome jesu li čuda uopće moguća ako se definiraju kao narušavanja prirodnih zakona. Naravno, čuda nisu samo narušavanja prirodnih zakona, već su i događaji od religijske važnosti, budući da podupiru vjerska učenja, nadahnjuju vjeru ili služe ljudima na korist. Osim toga, čuda ukazuju na svog autora – Boga. Ipak, relacija „ukazivanja na nešto” podložna je interpretacijama, tako da tek treba pokazati na koji način čuda mogu ukazati na Boga i ispitati čine li ona to doista. Nakon definiranja čuda u prvom poglavlju rada, u drugom se poglavlju autor bavi metafizičkom prirodom čudesnih zbivanja, tj. pokušava odgovoriti na pitanje jesu li čuda doista moguća s obzirom na određenost univerzuma prirodnim zakonima. Odbacujući metodološki naturalizam, autor zaključuje da su čuda moguća, te u četvrtom poglavlju, suprotno Humeu, pokazuje da je moguće opravdano vjerovati u čuda budući da opravdanje za testimonijsko vjerovanje ne ovisi samo u suprotstavljenj dokaznoj građi, već i o pouzdanosti svjedoka. Jednom kada pobijanje koherentnosti svjedočanstava u prilog čudu postane jednako zahtjevno kao i pobijanje iskustva koja svjedoče u prilog zakonima prirode, čuda postaju teorijski prihvatljivo objašnjenje za nadnaravne fenomene. Služeći se istom argumentacijskom logikom, jednom kada Bog postane najbolje objašnjenje za obilježja čuda, možemo zaključiti da u nedostatku boljeg objašnjenja, Bog doista i jest njihov autor. Logička implikacija tog zaključka je da Bog postoji.

Ključne riječi: čudo, Bog, narušavanje zakona prirode, opravdanje, nadnaravna intervencija, dokazna građa.

Summary

The present thesis examines the question of miracles as proof of God's existence. Mainly, the answer to that question depends on the possibility of miracles defined as violations of natural laws. Of course, miracles are not only violations of natural laws but are also events of religious significance because they support religious teaching, inspire faith and are good for people. Besides, miracles also point towards their author – God. However, since the relation of „pointing toward something” is prone to many interpretations, one needs to show whether miracles can point towards God, and if so, how. After defining miracles in the first chapter, in the second chapter the author tries to answer the metaphysical question behind miracles – are they possible in a natural universe governed by natural laws? Rejecting methodological naturalism, the author concludes that miracles are possible and shows, contrary to Hume, that justified belief in miracles is possible because the justification for testimonial beliefs do not depend only on conflicting evidence, but also on the reliability of witnesses. Once the rebuttal of the coherency of mutual testimonies in favor of miracles becomes equally hard as the rebuttal of evidence for natural laws, miracles become an acceptable theoretical explanation for supernatural events. By the same logic, once God becomes the best explanation for the appearance of miracles, the conclusion which follows is that God is their true author. Thus, God exists.

Key words: miracle, God, violation of natural law, justification, supernatural intervention, evidence.

1. Uvod

Događaji koji zbog svoje načelne ili praktične neobjašnjivosti ili pak zbog svoje bizarne koincidencije izazivaju čuđenje u ljudima, pučki se nazivaju čudima. Student humanističkih znanosti u Hrvatskoj upisan u akademskoj godini 2017./2018. koji na dan obrane diplomskog rada primi nenadan poziv od poslodavca s ponudom za posao u njegovoj struci s plaćom od 7,000 kuna, taj događaj laički može nazvati čudom. S druge strane, suprug koji iz ruralnog mjesta na sjeveru Hrvatske uspije dovesti suprugu u trudovima do bolnice udaljene 30 km, iako mu je relativno pouzdan mjerac goriva u automobilu još pri polasku indicirao da ima goriva za samo 10 km vožnje, uspješan dolazak u bolnicu istim automobilom može – također s pravom – nazvati čudom. Sretni student iz prvog primjera može kazati da je primljena ponuda za posao čudo zbog koincidencije, tj. vremena u kojem je stigla i činjenice da će malo koji student humanistike u Hrvatskoj naći posao u struci ikada, a kamoli na dan diplome. Nemarni će suprug pak čudom nazvati prispjeh u bolnicu jer je baš na dan poroda njegovog djeteta njegov automobil na njemu neobjašnjiv način prevalio dodatnih 20 km bez goriva. Osim što je i u potonjem slučaju riječ o koincidenciji, postoji i čimbenik neobjašnjivosti koji događaj čini još „čudesnijim”.

Ipak, iako će se u puku gore navedeni slučajevi nazvati čudesnima, postoji stanovita tendencija da se događaji takvog značenja i takve vrste ne tumače kao događaji do kojih dolazi prirodnim putem ili da takvi događaji nisu učinci prirodnih uzroka u najširem mogućem smislu tog pojma, već da do njih dolazi intervencijom i/ili providnošću nadnaravnog bića, dakle Boga ili bogova, anđela, demoni i sl. Stoga, vrlo je uobičajeno da čuda idu ruku pod ruku s religijskim vjerovanjima. Kao što piše David Basinger (2011: 21), čuda su neočekivani događaji s obzirom na prirodni poredak stvari i, generalno gledano, rezultati čuda kao božjeg djelovanja su poželjni za ljude, točnije za one koji čudo na neki način doživljavaju ili u njemu sudjeluju.

Ipak, čuda nisu samo događaji koji nas očaravaju i koji su pozitivni na gore opisan način. U religijskom smislu, čuda kao izvanredni događaji služe i za dokazivanje istinitosti religijskog nauka i religijskih vjerovanja. Primjerice, kada je kršćanin suočen s izazovom da opravda svoje vjerovanje u Isusa Krista kao Boga, u potkrepu svom vjerovanju može kazati da je čudesan događaj Isusovog ustajanja iz mrtvih nakon tri dana dokaz da je Isus Bog (Purtill, 1989: 189). U kršćanstvu općenito, nadnaravni događaji akt su božjeg milosrđa ili njegove objave ljudima kako bi se obratili, s obzirom na to da je opća pretpostavka da jedino

Bog može intervenirati u kauzalni lanac svijeta tako da proizvodi učinke koji nadilaze taj kauzalni lanac. Stoga, čuda služe kao verifikacija božje autentičnosti. Primjerice, Isus čini svoje prvo čudo na svadbi u Kani Galilejskoj pretvarajući vodu u vino čime „objavi svoju slavu te povjerovaše u njega njegovi učenici” (Iv, 2:11). Osim toga, Novi zavjet vrvi čudesnim ozdravljenjima koje Isus čini kao dobročinstva, poput vraćanja vida rođenom slijepcu ili uklanjanja vrućice Petrovoj punici polaganjem ruku. Ipak, svjedočanstva o čudima nisu rezervirana za povijesne knjige. Danas također postoje svjedočanstva o čudesnim ozdravljenjima poput nestajanja malignog tumora u terminalnoj fazi ili o *doslovnoj* preobrazbi sakramentalnog kruha i vina u biološko tkivo, tj. u krv i mišić za koje se vjeruje da pripadaju Isusu Kristu.

Naravno, s obzirom na to da vjernici koriste čudo kao dokaz za božju opstojnost, u raspravi o tome postoji li Bog, ateisti osporavaju postojanje čuda ili barem mogućnost da čudo dokazuje Božju opstojnost. Dotična rasprava filozofski je relevantna, a dijeli se na tri domene (Levine, 2011: 291):

- 1) metafizičku domenu u kojoj se pokušava odgovoriti na pitanje o tome je li čudo moguće, o čemu uvelike ovisi definicija samog čuda;
- 2) epistemološku domenu u kojoj se pokušava pokazati u kojim uvjetima epistemički subjekt može opravdano vjerovati u postojanje čuda; i
- 3) povijesnu domenu u kojoj se razmatra je li u povijesti ikada itko *de facto* imao opravdanje vjerovati u čudo.

U ovom diplomskom radu pozabavit ćemo se svim trima segmentima rasprave, iako je glavnina rada posvećena drugom segmentu – tome može li čudo, na način na koji ćemo ga definirati, služiti kao dokaz za Božju opstojnost. Kako bismo odgovorili na to pitanje, najprije ćemo razmotriti relevantne definicije čuda koje su filozofi ponudili kroz povijest i usvojiti onu koja najsnažnije upućuje na nadnaravno djelovanje. Zatim ćemo u drugom dijelu razložiti metafizički okvir unutar kojeg je moguća pojava čuda. U trećem, najdužem dijelu rada izložiti ćemo epistemičke uvjete pod kojima svjedočanstvo ili dokazna građa za čudo može služiti kao dokaz za Božju opstojnost, da bismo u zadnjem poglavlju ponudili argument koji bi trebao pokazati da barem neka čuda, pod pretpostavkom istinitosti dokazne građe, doista mogu poslužiti kao dokaz za Božju opstojnost.

2. Tri uvjeta za definiranje čuda

2.1. Narušavanje zakona prirode

Filozofska analiza čuda polazi od pučkih intuicija. Tako je i sv. Toma Akvinski pošao od intuicije da čudo nadilazi prirodni poredak svijeta pišući da se „događaji koje Bog katkada čini mimo običnog poretka što ga je ustanovio u stvarima, obično zovu *čudes*a. Doista, čudimo se nečemu kad vidimo učinak, a ne znamo uzrok” (1994: 463). Naravno, Akvinac podrazumijeva da je Bog uzrokovao čudo, a „dokazano je da (...) njegovu bît nijedan čovjek u stanju ovog zemaljskog života ne može umom shvatiti” pa zato i ne možemo objasniti događaj prirodnim uzrocima. Štoviše, čudo je tim veće ili značajnije što je udaljenije od općeg tijeka prirode ili *uobičajenog* načina na koji se stvari u prirodi događaju (Toma Akvinski 1994: 463). Tako prema Akvincu postoje tri razine čudes

a. Prva razina je najveća i u nju spadaju događaji koje priroda nikada ne može polučiti. Primjerice, stvaranje energije *ex nihilo*. Druga je razina prema Akvincu ona u kojoj Bog čini ono što i priroda, samo obrnutim poretkom. Primjerice, da čovjek prohoda nakon što je ostao hrom, ili da slijepac progleda nakon što je trajno oslijepio. Treća i najniža razina je ona u kojoj Bog čini ono što se može dogoditi i prirodnim putem. Na primjer, kada Bog liječi vrućicu koja je izlječiva i prirodnim putem (Toma Akvinski, 1994: 463, 465).

Posljednja Akvinčeva kategorija je kontroverzna s obzirom na to da, kao što i Akvinac sam priznaje, ljudi po definiciji načelno ne mogu dokučiti uzrok čudesnih događaja jer isti nadilazi opći red ustanovljen u stvarima. Zgodan primjer koji ocrtava kontroverzu daje Holland (1989: 53, 54) kada nas poziva da zamislimo dijete koje se igra u blizini željeznice. U jednom trenutku, kotačić njegove igračke (kamiončića) zaglavi se u tračnicama. Dok mališan koncentrirano pokušava osloboditi svoju igračku, ne primjećuje vlak koji se približava. Vlakovođa zbog nagiba tračnica ne može vidjeti dijete na pruzi¹. Majka koja traga za djetetom uočava dječaka na tračnicama i vlak koji se približava. Majka zove dijete, međutim ono se ne odaziva jer je udubljeno u oslobađanje igračke. U konačnici, vlak se zaustavlja nekoliko koraka od dječaka. Holland tvrdi da majka s pravom ovaj događaj može smatrati čudom. No, pravi razlog zaustavljanja vlaka na vrijeme jest činjenica da se vlakovođa onesvijestio zbog visokog tlaka uzrokovanog obilnim ručkom i prethodnom svađom s kolegom s posla. Majka

¹ Holland u izvornom opisu primjera piše da zbog krivine na tračnicama vlakovođa nije u stanju zaustaviti vlak, a u konačnici on ga ipak zaustavlja zbog nesvjestice. Stoga, mislim da je bolja konstrukcija situacije za potrebe ove rasprave ako kažemo da vlakovođa zbog krivine ne može znati da je dijete na tračnicama.

nakon izvjesnog vremena doznaje da zaustavljanje vlaka ima sasvim prirodne uzroke. Treba li ona nakon te spoznaje preferirati prirodno objašnjenje nad onim koje uključuje nadnaravnu intervenciju? Na prvi pogled čini se da takva koincidencija – zaustavljanje vlaka zbog vrlo neuobičajenog uzroka baš u trenutku kada se dijete nalazi na tračnicama – mora u sebi sadržavati neku nadnaravnu providnost jer je krajnje nevjerojatna i začuđujuća. No, iz perspektive korištenja ovakve koincidencije za potrebe dokazivanja Božje opstojnosti, čini se da bi takvo što bilo epistemički neodgovorno. Jer, čak i da je sam Bog intervenirao i na neki način utjecao na odabir ručka i raspoloženje djelatnika u vlaku, mi *ceteris paribus* nismo u stanju razlučiti je li pravi uzrok zaustavljanja vlaka božanska intervencija ili neki nama skriven, no sasvim prirodan uzrok poput nesvjestice zbog visokog tlaka uzrokovanog obilnim ručkom i/ili svađom s kolegom s posla. A budući da postoji prirodno objašnjenje događaja, iz epistemološke perspektive dužni smo odabrati to objašnjenje umjesto nadnaravnog. Stoga, budući da u filozofiji religije čuda trebaju služiti kao dokaz za Božju opstojnost, svi se navodni slučajevi čuda koji su načelno objašnjivi naravnim uzrocima ne mogu tretirati kao čuda isključivo na temelju šokantne koincidencije.

S druge strane, teško je razlučiti razlike između kriterija koji čine prve dvije kategorije koje Akvinac postulira. Naime, u obje te kategorije Bog intervenira u prirodu time što čini ono što se prirodnim putem ne može dogoditi. I stvaranje energije *ex nihilo* i hod hromog čovjeka u načelu se protive prirodnim zakonima. Jedina razlika je u razini neobičnosti. U konačnici i sam Akvinac to priznaje kaže : „da živo biće (...) hoda pošto je postalo kljasto – to priroda ne može učiniti, no Bog kadšto to čudom učini. *I među tim se čudesima uočava stupnjevitoost ukoliko se događaj više ili manje udaljuje od sposobnosti prirode*” (1994: 463, kurziv dodan). Čini se da Akvinac gradira prirodni tijek događaja, odnosno da stvari mogu više ili manje imati prirodne uzroke, a to se čini pogrešnim. Naime, događaj je uzrokovan prirodnim uzrocima ili nije. S druge strane, nama prirodni uzroci mogu biti manje ili više poznati pa onda određeni događaj možemo nazvati „čudesnijim” od drugoga budući da nas više začuđuje, što bi možda i mogao biti slučaj sa stvaranjem energije *ex nihilo* u odnosu na hod hromog čovjeka.

Ako se vratimo trećoj kategoriji čuda prema Akvincu, možemo zaključiti da se čudesnost tih čuda svodi na koincidenciju što, kao što smo kazali, nije dovoljno da bismo neki događaj prozvali čudom budući da je isti objašnjiv prirodnim uzrocima. Ne samo da smo epistemički pozvani preferirati prirodno objašnjenje događaja, već je teško vidjeti kako bi Bog mogao učiniti nešto u prirodi (to što zovemo čudom) ako isti događaj ima potpuno prirodne

uzroke. Čini se da nije moguće istovremeno kazati da je Bog intervenirao kako bi se dogodilo X i da je X u potpunosti uzrokovan prirodnim uzrocima. Svaka Božja intervencija u prirodni kauzalni lanac zahtijeva nadnaravnu intervenciju, a posljedično i pripadajuće objašnjenje. Stoga, kako se čini, čuda moraju biti događaji koji krše prirodni tijek zbivanja, odnosno prirodne uzroke i posljedice ili prirodne zakone. Takvu formulaciju definicije čuda zapravo dugujemo Davidu Humeu koji u klasičnom djelu analitičke filozofije *Istraživanje o ljudskom razumu* u poglavlju desetom „O čudima” piše:

Čudo je narušavanje prirodnih zakona (...) Čudom se ne smatra ništa što se god zbiva u uobičajenom toku prirode. Nije čudo da čovjek koji se čini da je dobra zdravlja naglo umre; jer već se često primijetilo da do takvih smrtnih slučajeva dolazi, iako su oni manje obični od ostalih. No čudo bi bilo da mrtvac oživi, jer to se nije nikad zapazilo ni u koje vrijeme na zemlji. (1882/1989: 160)

O pozadini Humeove definicije i kriterija za određivanje zakona prirode nešto ćemo više kazati u idućem poglavlju, no za sada je dovoljno zapaziti da Hume čudom drži samo ono što krši zakone prirode. Pritom sama neuobičajenost događaja nije dovoljna da bi se ono proglasilo čudom, što uključuje i događaje začuđujuće podudarnosti. Dodatno, i vrlo važno, valja primijetiti da Hume iz definicije čuda uklanja Boga. Ako bismo uopće željeli koristiti čudo kao dokaz za Božju opstojnost, nužno je ukloniti pojam Boga kao činitelja iz definicije radi izbjegavanja cirkularnosti.

2.2. Događaj od religijske važnosti

Za većinu vjernika čuda su nužno događaji koji ispunjavaju divljenjem i *upućuju na Boga* (Basinger, 2011: 31). Drugim riječima, čuda su događaji od religijskog značenja putem kojih indirektno spoznajemo Boga, tj. pretpostavljamo da iza njih stoji Bog kao uzrok. Swinburne (1989a: 6) piše da kada bi „Bog intervenirao u prirodni poredak samo kako bi promijenio mjesto na koje će neko perce sletjeti bez nekog dubljeg razloga (...), takav događaj ne bismo prozvali čudom”. Dakle, čudo mora biti događaj koji narušava zakon prirode na religijski relevantan način, koji po svojoj prirodi u stanovitoj mjeri upućuje na Boga. U ovom radu posuđujemo Swinburneovu definiciju pojma „Bog” (1989a: 5) koja podrazumijeva neutjelovljenog/nematerijalnog racionalnog činitelja koji ima vjerovanja i djeluje intencionalno te posjeduje golemu moć. Za potrebe ovog rada, možemo postulirati da je Bog nematerijalna osoba čije moći nadilaze bilo kakve prirodno dane sposobnosti, a koja je po naravi dobra i beskonačno mudra. Takav Bog može biti i centalana figura kršćanstva, ali i

drugih religija. Za potrebe ovog rada nije potrebno držati se opisa Boga samo jedne religije, iako ćemo su u radu isključivo služiti (navodnim) primjerima čuda iz kršćanstva. Što se tiče religijske važnosti, događaji koji potpadaju pod dotičnu kategoriju služe kao verifikacija religijskog učenja ili pridonose ispunjenju istoga. Primjerice, čudesno ozdravljenje pridonosi ispunjenju cilju kršćanstva, a to je svijet lišen zla i patnje. S druge strane, ispunjenja proročanstava biblijskih proroka kao čudesni događaji verificiraju religijsku doktrinu (Swinburne, 1989a: 6, 7). Definiranjem čuda kao događaja koji upućuju na Boga, izbjegava se cirkularnost pri pokušaju dokazivanja Božje opstojnosti koju izaziva Akvinčeva definicija jer ona pretpostavlja ono što tek treba dokazati – naime, da čudesa jesu djelo Božje.

Swinburne (1989a: 7) piše da izvanredni događaji kojima nedostaje religijska važnost prije potpadaju pod magiju ili psihičke fenomene nego pod čuda. Ako za vrijeme nedjeljnog ručka stolac ničim izazvan pod normalnim prirodnim uvjetima poleti u zrak na visinu od 1 metra, u tom stanju ostane levitirati deset sekundi i potom se vrati na mjesto, prema Swinburneu takav događaj ne bismo mogli protumačiti kao čudo, budući da mu nedostaje religijski kontekst. Posljedično, dotični događaj ne možemo koristiti ni kao dokaz za Božju opstojnost. Isto bismo mogli kazati za slučaj telekineze. Predmet je rasprave jesu li događaji poput telekineze ili magije uopće mogući, a ako jesu, što dokazuju, no ta rasprava nadilazi okvire ovoga rada. Stoga ćemo se u idućem poglavlju posvetiti metafizičkom okviru čudesnih događaja i pokušati odgovoriti na pitanje jesu li čuda moguća. Pritom ćemo, uzevši u obzir tri gore navedena kriterija, čudom smatrati svaki događaj koji *narušava zakone prirode, upućuje na Boga i od religijske je važnosti*.

3. Metafizika čuda

3.1. Hume i njegov prividni *petitio principii*

Ako čudo definiramo kao događaj koji, između ostalog, krši zakone prirode, na prvi se pogled čini upitnim bilo kakav dokaz koji bi trebao pokazati da se čuda zaista događaju. Naime, kakvi bi to zakoni prirode bili kada bi se mogli narušiti? Smatram da je ova linija argumentacije prisutna kod nekih interpretatora Humeovog argumenta koji kaže: „Čudo je narušavanje prirodnih zakona; a kako je te zakone ustanovilo čvrsto i nepromjenjivo iskustvo, dokaz protiv čuda je po samoj naravi činjenice tako potpun kako se god neki argument iz iskustva može zamisliti” (1882/1989: 160). Rekonstruirajmo ovaj argument:

- I. Prirodne zakone ustanovilo je apsolutno homogeno iskustvo.
- II. Čudo je događaj koji narušava prirodne zakone.
- III. Dakle, čudo je događaj koji svjedoči protiv apsolutno homogenog iskustva.

Ovaj argument Hume iznosi unutar epistemičke rasprave o opravdanosti prihvaćanja svjedočanstva u prilog čudesnom događaju definiranom na gore navedeni način. Međutim, čini se da filozofi ponekad u metafizičkom čitanju Humeove definicije termin „zakon prirode” podižu na razinu nomičke nužnosti iz koje slijedi da su prirodni zakoni *a priori*, zbog samog značenja pojma „zakon”, nenarušivi. Primjerice, McKinnon prvu premisu argumenta, koja tvrdi da se prirodni zakoni ustanovljuju na temelju prethodnog iskustva, podiže na razinu prirodne nužnosti: „[Prirodni zakoni] jednostavno su vrlo generalizirani skraćeni opisi o tome kako se stvari doista odvijaju (...) Stoga ne može doći do narušavanja prirodnih zakona. (...) Ili, kako je ovdje definirano, čudo je proturječan pojam” (1989: 49). U odgovoru na ovu argumentacijsku nit, Purtill piše da „kao argument protiv tvrdnje da se čuda događaju, imamo tvrdnju da postoji uniformno iskustvo protiv čuda – drugim riječima, neosnovanu tvrdnju da se čuda ne događaju” (1989: 191). Iako pokušava osporiti cirkularno čitanje Humeovog argumenta, Purtill ga također pogrešno čita – barem u dijelu koji se tiče tvrdnje da se čuda nikada ne događaju jer su prirodni zakoni ustanovljeni na temelju homogenog iskustva. Doista, Purtill (1989: 191) u nastavku teksta u nekoliko navrata navodi da je ovakva Humeova definicija „čisti *petitio principii*”. Čini se da interpretatori u ovom slučaju čine pogrešku time što zamjenjuju teze: Humeovu tvrdnju da je zakon prirode ustanovljen na potpuno jednoličnom *dosadašnjem* iskustvu (što zakonu i daje legitimitet) tumače kao isključenje mogućnosti pojave događaja koji bi proturječio *dosadašnjem* iskustvu u *budućnosti*. Drugim

riječima, čini se da neki autori nedovoljno velikodušno interpretiraju Humea jer tumače njegovu tezu o jednolikom iskustvu u pogledu nekog prirodnog zakona kao opći sud: iz iskustva znamo da se odstupanja od prirodnih zakona ne događaju. Ipak, Hume to ne tvrdi. Sve što on piše jest da je *dosadašnje* ljudsko iskustvo u pogledu prirodnih zakona homogeno. Pitanje je je li Hume u pravu kada tvrdi da je prošlo iskustvo na temelju kojeg u t_1 definiramo zakone prirode doista beziznimno jednolično. To pitanje više je činjenično nego filozofsko i stoga nadilazi okvire ovoga rada. Međutim, ono što možemo ustvrditi jest da sve što Hume želi kazati jest da pri procjeni vjerodostojnosti svjedočanstva o navodnom čudu u obzir moramo uzeti suprotnu dokaznu građu, a to su zakoni prirode, te na temelju odvagivanja suprotstavljene dokazne građe zaključiti i usvojiti svjedočanstvo kao istinito ili ne. Vratit ćemo se tom pitanju u narednom poglavlju. Da su neki filozofi potpuno promašili pri interpretaciji Humea, primijetio je primjerice Mackie (1989: 86) pišući da je „Humeov slučaj protiv čuda epistemološki argument: on ne pokušava pokazati da se čuda nikada ne događaju ili da se nikada ne bi mogla dogoditi, već samo da nikada nemamo dobar razlog vjerovati da su se dogodila”.

Možemo zaključiti da razlog neopravdanosti uzdizanja zakona prirode na razinu nužnosti zapravo leži u starom problemu induktivnog dokaza, tj. u činjenici da induktivni dokaz nikada nije konkluzivan. Zanimljivo je to, piše O'Hear (2007: 30, 31), što argument za „neizvjenost” induktivnog dokaza potječe upravo od Humea koji je ukazao na logičku istinu da dokazna građa za „x” prikupljena od t_0 do t_n ne povlači za sobom to da će „x” vrijediti i u t_{n+1} . Shodno tome, istinitost zakona prirode ne potpada pod kategoriju logičkih istina kako je neki filozofi prikazuju.

3.2. Čudo kao nadnaravna intervencija

Iako nam ništa ne jamči da, logički gledano, sutra neki zakoni prirode prestanu vrijediti, ide li ta činjenica u prilog tezi da su čuda moguća? Drugim riječima, to što ne znamo i ne možemo znati jesu li dosadašnje pravilnosti opažene u prirodi posljedica njezine trajne i nepromjenjive naravi, na koji način to ide u prilog tvrdnji o postojanju čuda?

Prije nego pokušamo dati odgovor na to pitanje, potrebno je upozoriti na jedan od mogućih prigovora gornjoj liniji argumentacije. Naime, ako zakone prirode ne tumačimo kao da doista jesu zakoni, zašto bismo onda uopće baratali pojmom prirodnog zakona? Ako zakon

gravitacije samo dobro opisuje ono što se dogodilo, ali ne i ono što će se dogoditi, koji je onda smisao postuliranja zakona. Naravno, zakone postuliramo na način da opisuju i buduće događaje, tj. da nam govore o onome što je moguće, a što nije moguće očekivati u budućnosti (Holland, 1989: 59, 60). Na sličan način i Swinburne piše da neka znanstvena formula koja je kompatibilna s našim opažanjima i koju svako naše novo opažanje potvrđuje, s pravom može biti nazvana prirodnim zakonom (1989b: 77). Kao odgovor na ovaj prigovor, može se kazati da problem induktivnog dokaza uopće nema snagu oboriti istinitosti zakona prirode, pa tako ni čitavih znanstvenih teorija. Dokle god znanstvena teorija, s nekom formulacijom prirodnih zakona, dobro opisuje i predviđa prirodne pojave, ona se može smatrati istinitom. Jedino što problem induktivnog dokaza pokazuje jest da ne postoji nikakva logička veza između onoga što danas jest i onoga što će sutra biti. Jedino što postoji je opažajna dokazna građa na temelju koje formiramo vjerovanja o budućnosti.

Sada se možemo vratiti prethodno postavljenom pitanju o tome na koji način problem indukcije koristi tezi da su čuda moguća. *Čini se da je jedina korist u tome što ne postoji nikakvo logičko ograničenje na pretpostvku da bi sutra moglo doći do narušavanja prirodnih zakona.* Naime, možemo zamisliti da do trenutka t_n vrijedi zakon prirode L , a u svakom trenutku t_{n+1} zakon prirode L više ne vrijedi. U tom slučaju, u t_{n+1} više ni čudo koje krši L ne bi bilo moguće naprosto zato jer je L nužan uvjet da bi čudo uopće moglo postojati. Drugim riječima, svoju mogućnost postojanja čuda duguju upravo zakonima prirode, stoga je za pojavu čuda nužno da je svemir uređen i da funkcionira prema točno određenim zakonima. Međutim, to što su zakoni prirode objašnjavački i predviđalački korisni i što postoje, ne znači da ih valja tretirati kao metafizički nužne istine. Upravo je to pretpostavka koju siječe oštrica problema induktivnog dokaza. Na tom tragu Robert Larmer piše:

U slučaju teorija regularnosti i teorija nomičke nužnosti, teorije kauzalnih dispozicija impliciraju da ne postoji događaj koji bi mogao narušiti prirodni zakon, budući da se prirodne zakone tretira kao da izražavaju metafizički nužne istine. Tako postaje jasnim da definiranje čuda kao kršenja zakona prirode obvezuje na tvrdnju da su čuda nemoguća. (2011: 37)

Larmer (2011: 42, 43) u nastavku istog teksta piše kako je glavni krmen zastupnika metodološkog naturalizma – metode koja u načelu zabranjuje pretpostavku natprirodne intervencije – što metafizičku nužnost kauzalne zatvorenosti svemira ne koriste kao metodološki provizoran ili privremen alat, već kao „eksplanatorno načelo”. Drugim riječima, narušavanje zakona prirode za metodološke naturaliste *a priori* je isključeno, a time i mogućnost postojanja čuda jer je svemir nužno zatvoren i nikakvo uplitanje u prirodi kauzalni

lanac metafizički nije moguće. Međutim, kao što problem indukcije pokazuje, zakoni prirode formulirani su na temelju opažanja i ništa ne jamči njihovu metafizičku istinitost, što pak znači da se čudo ne možemo isključiti *a priori* i da metodološki naturalizam možemo odbaciti. To ne podrazumijeva da su zakoni prirode nestabilni ili da ne uzrokuju učinke nomičkom nužnošću, ili da su podložni promjenama. Sve što tvrdimo jest da ne možemo *a priori* isključiti nadnaravnu intervenciju iz gore navedenih razloga, pa prema tome možemo ostaviti otvorenim pitanje kauzalne zatvorenosti/otvorenosti svijeta.

Kako stvari za sada stoje, da bi se čudo dogodilo nužno je da su uzroci i učinci u prirodi strogo uređeni, tj. da se odvijaju prema stanovitom redu koji opisujemo formulama – zakonima prirode prema kojima svemir *kao da doista jest* kauzalno zatvoren. Međutim, kako je onda moguće da dođe do kršenja istih? Da bi to objasnio, Holland (1989: 66) uvodi pojam *konceptualne nemogućnosti* prema kojem E kao empirijski potvrđen događaj krši zakon prirode L kao koncept kojim objašnjavamo i predviđamo prirodne događaje. Drukčije rečeno, čudo je protuprimjer samoj jezgri znanstvenih teorija i objašnjenja – ono je prema osnovnim postulatima znanosti nomički nemoguće. No ta teorijska nemogućnost ne osigurava prirodne zakone od mogućnosti njihova kršenja. Kao što Holland u nastavku teksta i sam ističe, konceptualna nemogućnost ne podrazumijeva kontradiktornost, u smislu „okruglog kvadrata”. Sličan manevar poduzima i Swinburne (1989a: 79) tvrdeći da ako

- I. događaj E krši predviđanje potpuno preciznog zakona prirode L,
- II. i događa se ponovno kršenje E_n zakona prirode L koje se ne ponavlja u identičnim ili maksimalno sličnim uvjetima pod kojima se dogodio E,
- III. i L ostaje (izuzev događaja E) jednako objašnjavački i predviđalački pouzdan,

onda ili možemo kazati da je E falsificirao L ili da je L zakon prirode koji ima jednu izvanrednu i neponovljivu iznimku. Odbacivanje zakona L bilo bi krajnje nerazložno budući da i dalje radi svoj posao – objašnjava i predviđa prirodne pojave – (za potrebe argumenta) maksimalno pouzdano. Kako se onda E mogao dogoditi pod pretpostavkom nužne regularnosti zakona prirode? Čini se da je jedini moguć odgovor nadnaravna intervencija – bilo direktnim uplitanjem nečega izvan svemira ili unošenjem nadnaravne sile u sustav prirode na određeno vrijeme, kao što je to, na primjer, slučaj Božjeg utjelovljenja. Mackie sažima ovaj zaključak na zgodan način:

Jednako tako, pojam intervencije nije opskuran. Čak i što se prirodnog svijeta tiče, jasno razumijemo kako na određeno vrijeme može postojati zatvoren sustav u kojemu se sve odvija prema faktorima unutar tog

sustava i u skladu sa zakonima djelovanja istog. No kako se onda nešto izvan sustava može uplesti u njega, uzrokujući promjene koje ne bi nastale da je sustav ostao netaknut, na način da nakon ovog uplitanja sustav nastavlja funkcionirati na drugačiji način nego što bi to bio slučaj da je ostao zatvoren? Sve što moramo napraviti jest tretirati svijet kao da je većinu vremena zatvoreni sustav; možemo zamisliti nadnaravnu intervenciju kao nešto što se upliće u sustav izvan samog svijeta kao cjeline. (1989: 88)

Dakle, što se metafizičkog okvira čudesa tiče, možemo zaključiti da se događaji u svijetu odvijaju prema nomičkoj nužnosti opisanoj prirodnim zakonima. Međutim, jedinstven i neponovljiv empirijski potvrđen događaj E koji je u odnosu na maksimalno pouzdan i važeći zakon prirode L nemoguć, *mogao bi se dogoditi* – on je metafizički moguć. Kao što smo gore u tekstu argumentirali, takav nomički nemoguć događaj, očuvamo li pretpostavku kauzalne zatvorenosti svijeta i regularnosti istoga, može biti jedino rezultat nadnaravne intervencije. To, naravno, *a priori* ne implicira da se čuda doista događaju i da postoje nadnaravne intervencije. Sve što je gornjim argumentom pokazano jest da se takvo što ne može isključiti neovisno o iskustvu te da *ako* bi se E dogodio, onda bi ukazivao na nadnaravno. Je li iz epistemološke perspektive ikada razložno prihvatiti dokaznu građu za čuda i može li takva dokazna građa, pod pretpostavkom njezine pouzdanosti poslužiti kao dokaz za Božju opstojnost, razmotrit ćemo u iduća dva poglavlja.

4. Dokaz za čudo

4.1. Humeov očiti *petitio*

Jednom kada čudo definiramo kao nužno nadnaravni fenomen, mogli bismo argumentirati da čuda ne postoje jer jednostavno ne vjerujemo u nadnaravno. Štoviše, čak i da se čuda događaju, bismo li ikada mogli opravdano vjerovati u njih? U prethodnom poglavlju pokazali smo da postojanje čuda ne možemo isključiti *a priori*. Također, kao što smo kazali², ukoliko bi se u prirodi javio događaj koji proturječi svemu za što znamo da je u temelju prirodnog kauzalnog lanca, i to na jedinstven i izniman način i od religijskog značaja koji upućuje na Boga kakvog poznajemo, primjerice u kršćanstvu, utoliko sve što moramo učiniti jest pružiti adekvatnu dokaznu građu da se takvo što dogodilo u povijesti ili se upravo događa kako bismo opravdali vjerovanje u čuda.

Od pet izvora vjerovanja – zamjećivanja, pamćenja, introspekcije, intuicije i svjedočanstva (Čuljak, 2003: 12), u kontekstu epistemološke rasprave o čudima, najviše se raspravlja o stjecanju opravdanja za testimonijsko vjerovanje da se neki čudesan događaj E dogodio. Naravno, začetnik i ove grane rasprave o čudima je Hume. Zapravo, kao što smo istaknuli u prethodnim poglavljima, kada Hume raspravlja o čudima, glavni je cilj njegovih argumenata pokazati da je iracionalno vjerovati da se čuda događaju jer nikada ne možemo imati adekvatno opravdanje da se čudo doista dogodilo.

Polazišna pretpostavka Humeovog argumenta jest da su vjerovanja o čudima uvijek testimonijska, odnosno da su generirana svjedočanstvima. O ispravnosti te pretpostavke bit će govora u narednim potpoglavljima, no razmotrimo sada Humeov argument pod tom pretpostavkom. Za početak, Hume piše da „mudar čovjek usklađuje svoje vjerovanje s evidencijom” (1882/1988: 156). Prema tome, Hume kategorizira evidenciju za svjedočanstva u dvije kategorije: a) kategoriju dokaza i b) kategoriju vjerojatnosti (1882/1988: 158). Neko svjedočanstvo ima snagu dokaza ako je evidencija koja mu govori u prilog maksimalno homogena, odnosno ako je iskustvo vjerovatelja koji procjenjuje dotično svjedočanstvo potpuno jednoliko i slaže se s sadržajem svjedočanstva. Primjerice, ako danas pročitamo u novinama da je jučer na zagrebačkoj špici viđen pokojni Ivo Robić, prema Humeu imamo maksimalan razlog ne vjerovati u to svjedočanstvo i pretpostaviti da je riječ o kakvoj šali ili prenesenom značenju jer, prema našem iskustvu, mrtvi ne mogu oživjeti.

² Vidi potpoglavlje 2.2.

S druge strane, ako je iskustvo vjerovatelja u pogledu stvari *x* o kojoj se svjedoči heterogeno, tada se snaga tog svjedočanstva procjenjuje prema vjerojatnosti za *x* u vjerovateljevom iskustvu. Drugim riječima, ako prema iskustvu znamo da pekarna na Borongaju jednom u sto slučajeva rasproda pšenični kruh prije deset sati ujutro, tada nečije svjedočanstvo da jutros nije bilo pšeničnog kruha u osam sati u borongajskoj pekarni ima relativno nisku vjerojatnost – tek 1 posto, i prema tome je vrlo razložno sumnjati u njegovu istinitost.

Sada ponovno razmotrimo Humeov argument o neopravdanosti vjerovanja u čuda koji smo izložili u 3.1:

- I. Čudo je prekršaj prirodnih zakona.
- II. Zakone prirode ustanovilo je čvrsto i nepromjenjivo iskustvo.
- III. Dakle, dokaz protiv čuda po samoj je naravi te činjenice potpun kako se god neki argument iz iskustva može zamisliti.

Smatram da ovaj argument pati od cirkularnosti koju je moguće uočiti ako se „raspakiraju” idući retci. Hume u nastavku piše datvrdnja: „[z]ašto je više nego vjerojatno da svi ljudi moraju umrijeti, da olovo samo od sebe ne može visjeti u zraku, da vatra guta drvo, a da nju gasi voda, ako ne zato što se ti događaji slažu s prirodnim zakonima, i što je potreban prekršaj tih zakona ili, drugim riječima, čudo da bi se oni spriječili” (1882/1988: 160). Ako je homogeno iskustvo ono koje je ustanovilo zakone prirode, onda u gore citiranoj rečenici možemo izvršiti sljedeću inverziju: (...) ako ne zato što se ti događaji slažu s jednolikim iskustvom, i što je potreban protuprimjer jednolikom iskustvu ili, drugim riječima, događaj koji je spriječio dosadašnje jednoliko iskustvo. Ako prihvatimo takvo tumačenje, čini se da Hume argumentira da je više nego vjerojatno da će svi ljudi umrijeti jer su svi do sada umrli. Na taj način Hume isključuje svjedočanstvo o čudu (u ovom slučaju o besmrtnosti) snagom dokaza – potpunim jednolikim iskustvom koje svjedoči suprotno svjedočanstvu o tom čudu. Međutim, Humeova pogreška jest što pretpostavlja da su zakoni prirode ustanovljeni čvrstim i nepromjenljivim iskustvom – to je nešto što tek treba dokazati. Doista, zakoni prirode drugačije ni ne mogu biti utvrđeni – oni opisuju kako se stvari u prirodi načelno odvijaju, a čuda proturječe istima ne negirajući njihovu preciznost i istinitost unutar prirodnog kauzalnog lanca – zato se i nazivaju čudima. Međutim, to ne znači da se čuda ne događaju i da evidenciju za čuda ne možemo uzeti u obzir pri procjeni svjedočanstava za čuda. Kakva je evidencija za čuda i kako ju treba procjenjivati, time ćemo se baviti u nastavku rada. Ono što

je sada važno uočiti jest da Hume čini pogrešku kada tvrdi da je uvijek iracionalno vjerovati u čuda jer su ona nepotkrjepiva, tj. jer ne postoji evidencija za testimonijska vjerovanja o čudima jer je upravo to ono što on pokušava dokazati. Ova cirkularnost dolazi do izražaja u nastavku teksta gdje Hume piše da je „da nikakvo svjedočanstvo nije dovoljno da bi se ustanovilo neko čudo, osim ako bi svjedočanstvo bilo takve vrste da bi njegova neistinitost morala biti čudesnija od činjenice koja se nastoji ustanoviti” (1882/1988: 161). Drugim riječima, da bi se ustanovilo čudo, potrebno je da svjedočanstvo po evidencijskoj snazi bude jednako zakonima prirode, a to znači da čudo više ne bi bilo čudo. Dakle, Hume *a priori* isključuje dokaznu građu za čuda. Međutim, uočavanje ove pogreške ne otupljuje oštricu Humeovog argumenta u potpunosti jer čak i ako ne pretpostavimo da evidencija za čuda ne može biti ustanovljena, pri procjeni dostupnog svjedočanstva o čudu čini se da Humeova metoda ostaje prilično uvjerljiva – usporedba vjerojatnosti na temelju iskustvene evidencije.

4.2. Vjerojatnosti, svjedočanstva i omjeri

Zamislamo da trebamo procijeniti vjerojatnost da se dogodilo nešto čudesno poput trenutnog i trajnog ozdravljenja od medicinski dijagnosticirane neizlječive bolesti u terminalnoj fazi (relativno poznat tip čuda u kršćanskoj tradiciji). Neizlječive se bolesti tako nazivaju jer klinička praksa ne poznaje slučajeve njihova izlječenja. Stoga, prema Humeu, svjedočanstvo o čudesnom ozdravljenju trebamo odbaciti kao neistinito jer je evidencijski omjer $m:n$ uvijek na strani kliničke prakse, gdje je „ n ” zasigurno ogroman uzorak budući da stoji iza kliničke taksonomije neizlječivih bolesti koje se tako nazivaju zahvaljujući jednolikom iskustvu o njihovoj neizlječivosti, a „ m ” je jedinstveni slučaj navodnog izlječenja neizlječivog. Štoviše, Humeovim definicijama a) i b) iz potpoglavlja 4.1., evidencija kliničke prakse generira *snagu dokaza* jer je iskustvo kliničke prakse jednoliko spram svjedočanstva o čudesnom izlječenju. Time ima li klinička praksa doista snagu dokaza ili ne. pozabavit ćemo se pred sam kraj ovog potpoglavlja; za sada promotrimo detaljnije metodu „vaganja” suprotnih svjedočanstava.

Na prvi pogled, ovakva jednostavna matematička igra vjerojatnostima čini se sasvim dostatnom za razložno procjenjivanje testimonijskih vjerovanja. Međutim, već i površna filozofska analiza pokazuje da jednostavna kvantifikacija snage svjedočanstava vođena principom vjerojatnosti ne polučuje uvijek opravdanje za testimonijska vjerovanja. Naime, prema Humeu, čini se da smo dužni epistemičku prednost uvijek dati onom događaju koji se – sukladno našem iskustvu koje je temelj znanja – čini vjerojatnijim. Međutim, to bi značilo da

nikada ne smijemo vjerovati u događaje koje procjenjujemo manje vjerojatnima, a to se pak čini duboko pogrešnim. Jer to što se neki događaji pojavljuju rjeđe od drugih, ne znači da ne možemo nikada racionalno povjerovati u njih na temelju svjedočanstava. Ovog problema bio je svjestan i sam Hume u odlomku koji govori o evidencijskoj snazi vjerojatnosti:

Gdje to iskustvo nije potpuno jednoliko ni na kojoj strani, njega u našim sudovima prati neizbježno proturječje, isto tako i jednako suprotstavljanje i međusobno poništavanje argumenata kao i u svakoj drugoj vrsti evidencije. Često smo u nedoumici o izvještajima drugih. Važemo suprotne okolnosti koje uzrokuju sumnju i neizvjesnost i kad otkrivamo da jedna strana prevladava, priklanjamo se njoj; ali i dalje sa sigurnošću smanjenom u razmjeru prema snazi protivne strane. Ta suprotnost u ovom slučaju može potjecati od više različitih uzroka, od suprotnosti svjedočanstva, od karaktera ili broja svjedoka, od načina kojim oni daju svoje svjedočanstvo ili od svih tih okolnosti zajedno. (1882/1988: 158)

Dakle, kao što i Hume primjećuje, kada je riječ o vaganju međusobno proturječnih svjedočanstava, sama vjerojatnost događaja o kojima se svjedoči *prestaje biti jedini čimbenik u generiranju opravdanja, već u računicu ulaze i okolnosti u kojima su se događaji dogodili*. Glavni dodatni čimbenik za procjenu istinitosti svjedočanstva postaje karakter ili narav svjedoka čija se vjerodostojnost također može, barem načelno, izraziti u terminima vjerojatnosti. Ilustrirajmo to prilagođenim primjerom kojeg izvorno nudi Mavrodes (2005: 315). Zamislimo da pratimo Hrvatsku Lutriju i da se sutra treba održati izvlačenje brojevnih kombinacija. Dodatno, recimo da je vjerojatnost da će biti izvučena sedmica 1:15 380 937. Prekosutra ujutro, ispijajući kavu, u Večernjem listu pročitamo da je izvučen dobitnik – Ivan Horvat iz Osijeka koji je pogodio sedmicu i osvojio 17 milijuna kuna. S obzirom na to da su vjerojatnosti izvlačenja sedmice na lotu ekstremno male – 1: 15 380 937 – čini se da bismo prema Humeovoj analizi evidencije trebali odbaciti svjedočanstvo o izvlačenju dobitnika ili, drugim riječima, svjedočanstvo iz članka u Večernjem listu odbaciti kao neistinito. Međutim, iz epistemičke perspektive, ovo se čini vrlo nerazložnim s obzirom na to da znamo (ili barem u načelu možemo znati) da od 10 objavljenih informacija u Večernjem listu, osam njih je istinito, a dvije neistinite. S obzirom na to da je Večernji list vjerodostojan izvor u 80 posto slučajeva, čini se da imamo dobre razloge vjerovati da je Ivan doista „pogodio sedmicu na lotu”. Mavrodes ovaj fenomen naziva „Iznenadjenje lutrije” (eng. *Lottery Surprise*). Ono što bi njegov primjer trebao pokazati jest da „ne postoji ništa nevjerojatno ili čak neobično u tome da jedno jedino svjedočanstvo ima moć preokrenuti ogromnu početnu nevjerojatnost” (Mavrodes, 2005: 317). Drugim riječima, kada procjenjujemo svjedočanstvo, vjerodostojnost svjedoka procjenjuje se neovisno o vjerojatnosti samog događaja o kojem se svjedoči i ne postoji jasna metoda koja propisuje čemu bismo trebali dati prednost – početnoj

nevjerojatnosti samog događaja o kojem se svjedoči ili vjerodostojnosti svjedoka. Čini se da je odgovor ipak negdje u sredini.

Međutim, netko bi na tragu Humea mogao tvrditi da čudo uopće nema početnu vjerojatnost jer je dokazna građa protiv svjedočanstva o čudu potpuna. Humeovski rečeno, dokazna građa protiv čuda *ima snagu dokaza*, a to znači da je ona 100 posto vjerojatna, što čudo čini nemogućim. Kao što smo pokazali u potpoglavlju 4.1, pretpostaviti da je dokazna građa protiv čuda potpuna, i to s ciljem da se pokaže da opravdanje za čudo na temelju dokazne građe nije moguće, jest zapravo cirkularan i stoga pogrešan način argumentacije. Tim protuargumentom svjedočanstva o čudima legitimno su kvalificirana za ravnopravnu procjenu pri odvagivanju dokazne građe.

Osim toga, Hume svojim argumentom onemogućuje nakupljanje dokazne građe za čuda kroz povijest. Drugim riječima, svjedočanstva o čudima *a priori* se ne mogu kvalificirati kao vjerodostojna. Međutim, kao što smo pokazali „Iznenadjenjem Lutrije”, čak i ako neki događaj ima ekstremno malu inicijalnu vjerojatnost, svjedočanstvo o tom događaju može se pokazati vjerodostojnim ako je sam svjedok izuzetno vjerodostojan. Čuda, ako se događaju, sama su po sebi vrlo nevjerojatni i rijetki događaji, ali to nije razlog da se otpišu kao nepostojeći. Pri procjeni svjedočanstava o čudima u obzir moramo uzeti okolnosti samog svjedočanstva – tko svjedoči, koliko ima svjedoka, kolika je podudarnost njihovih svjedočanstava i, naravno, o čemu svjedoče. Raspravljajući o evaluaciji povijesnih dokaza kao što su svjedočanstva o rijetkim događajima, Swinburne (1989c: 139–140) predlaže nekoliko pomoćnih načela. Prema jednom od tih načela, ne smijemo odbaciti podudarna svjedočanstva različitih svjedoka osim ako tu podudarnost možemo objasniti na neki drugi način. Što je bolje i utemeljenije objašnjenje podudarnosti, to je veće opravdanje odbacivanja. Primjerice, ako možemo dokazati da je skup svjedoka bio pod utjecajem kolektivne obmane ili da su svjedoci skovali zavjeru, onda imamo objašnjenje za podudarnost njihovih svjedočanstava, a onda i opravdanje za njihovo odbacivanje. S druge strane, ako ne možemo objasniti podudarnost svjedočanstava, upravo će a podudarnost dati veću snagu svakom pojedinom svjedočanstvu.

Na tom tragu, možemo opisati zgodan primjer takvih preklapajućih svjedočanstava. Navest ću poznati slučaj čuda iz katoličke tradicije³. Miguel Juan Pellicer rođen je 25. ožujka

³ Detaljan opis tog primjera u potpunosti je preuzet iz knjige *Dokazi nadnaravnoga: Istraga o čudima i fenomenima*, str. 140–155.

1617. godine u Calandi u Španjolskoj. Potkraj srpnja 1637. godine doživio je tešku nesreću – kotač zaprežnih kola prešao mu je preko potkoljenice i slomio je. Liječnička dokumentacija Pedra Torrosellasa izrađena dana 3. kolovoza 1637. u bolnici *Hospital Real* u Valenciji navodi da je pacijent bio odjeven u pohabanu odjeću sive boje i da je ostao u bolnici do 8. kolovoza, ali bez adekvatne pomoći. Miguel Juan Pellicer, u potrazi za pomoć, prevalio je put od Valencije do Zaragoze za 50 dana. Liječnički konzilij u bolnici *Real y General Hospital de Nuestra Senora de Gracia* u Zaragozi, na čelu s dva poznata kirurga, Diegom Millaruelom i Miguelom Beltránom, pregledao je Miguela i složio se amputirati mu nogu s obzirom na to da je ud bio zahvaćen gangrenom. Miguelu su sredinom mjeseca listopada 1637. amputirali nogu četiri palca ispod koljena. Stažist u bolnici Juan Lorenzo Garcia amputiranu nogu zakopao je na bolničkome groblju. Svjedoci ovoga događaja bili su liječnici, medicinske sestre i svećenik Pascual del Cacho. Miguel Juan Pellicer otpušten je iz bolnice 1638. na proljeće sa štakom i protezom. S obzirom na to da je bio bogalj, počeo je prositi na području svetišta, a za to je dobio i potrebnu potvrdu od zbora kanonika u svetištu Gospe od Stupa. Naredne dvije godine prosio je ispred ulaza u crkvu u Zaragozi. Važno je napomenuti da je bogalj te dvije godine mazao batrljak uljem iz svjetiljaka koje su palili u kapeli Majke Božje u nadi da će mu tako noga ponovno izrasti. Profesor Juan de Estanga, koji je povremeno obilazio Miguela Juana Pellicera kao svog pacijenta, upozoravao ga je da to ne čini kako bi mu rana mogla pravilno zarasti. U ožujku 1640. na hodočašće u svetište u Zaragozi pristigla su dvojica svećenika iz Calande, o. Jusepe Herrero i o. Jaime Villanueva. Prepoznali su Miguela Juana Pellicera i nagovorili ga da se vrati s njima u svoje rodno mjesto. Po povratku, Juan je pomagao svojim roditeljima u polju koliko je mogao i uglavnom prosio. 29. ožujka 1640. Miguel Juan Pellicer nije otišao na spavanje u svoj krevet, već je legao na pod u sobi svojih roditelja jer je po naređenju u krevetu Miguela Juana te noći trebao prespavati vojnik kraljevske vojske. Oko 11 sati uvečer, majka Miguela Juana ušla je u sobu i zatekla sina kako spava, ali s obje noge. Krici zaprepaštenja probudili su sve ukućane, a na koncu i Miguela Juana. Na upite ukućana kako se to dogodilo, Miguel Juan Pellicer kazao je da ne zna jer je cijelo vrijeme čvrsto spavao, a prije odlaska na počinak, kao i uvijek, molio je Djevicu Mariju za ozdravljenje. Ujutro 30. ožujka već su svi mještani saznali za čudesan događaj, a nekadašnjeg bogalja posjetili su gradonačelnik Calande Miguel Escodbedo, njegov zamjenik Martin Galindo, sudac Martin Corellano i gradski bilježnik Lázaro Macario Gómez. Sudac Martin Corellano napisao je izvješće za vlasti u Zaragozi koje su naknadno poslali i u Madrid. Dva mjesna kirurga – Juan de Rivera i Jusepe Nebot pregledali su „implantiranu nogu” i ustanovili da ne mogu medicinski objasniti taj događaj. 70 sati nakon čudesnog događaja, 2. travnja, u

Calandu je stigao doktor Miguel Andreu, kraljevski bilježnik iz Mazaleóna. On je proveo istragu i ispitao svjedoke pod prisegom te u konačnici potvrdio autentičnost čuda – dotični dokument i danas se nalazi u uredu gradonačelnika Zaragoze. Juan Miguel Pellicer primijetio je da je noga koju je ponovno zadobio ista ona koju su amputirali, a to je znao po ožiljcima koje je imao prije amputacije. U prilog tome govori i činjenica da je rupa u kojoj je noga bila zakopana ostala prazna. Također, na nozi se nalazio i ožiljak od nesreće s kolima. Miguel Juan Pellicer vratio se u Zaragozu kako bi zahvalio Gospi od Stupa za čudo. Po povratku, Juan de Estanga – kirurg koji mu je amputirao nogu – pregledao je svog bivšeg pacijenta i ostao bez objašnjenja. 1640., 8. svibnja, gradski vijećnici Zaragoze pokrenuli su crkvenu istragu. Proces istrage započeo je 5. lipnja. Prvobitno su saslušana 24 svjedoka, a u dokumentaciji procesa sveukupno se spominju 102 osobe koje su svjedočile. „Zahvaljujući toj istrazi, čudo u Calandi postalo je jedan od najdetaljnije dokumentiranih povijesnih događaja u Španjolskoj u XVII. stoljeću” (Górny et Rosikón, 2016: 151). Proučavajući dokumente istrage i izjave svjedoka, profesor Landino Culoga, traumatolog i mikrokirurg sa Sveučilišta u Veroni, 1998. je zaključio:

Izvjешća o onomu što su ti muškarci i žene vidjeli u potpunosti odgovaraju medicinskim opisima noge nakon reimplantacije desne potkoljenice (...) Međutim, mi to iskustvo imamo danas, tri i pol stoljeća kasnije. Potpuno je nezamislivo da su Aragonci u XVII. stoljeću mogli izmisliti (i to s takvom preciznošću!) tu kliničku i postoperacijsku situaciju; u to je vrijeme nisu sebi mogli ni predočiti. (Górny et Rosikón, 2016: tr. 155)

Sudeći prema opisanom slučaju čuda, čini se da ovako bogata dokazna građa u obliku nekoliko desetaka svjedočanstava zaslužuje da je se stavi na vagu naspram zakona fizike, kemije i biologije koji ne pružaju mogućnost objašnjenja reimplantacije istog uda istom čovjeku kojem je amputiran, i to dvije i pol godine nakon što je ud proveo u zemlji, a batrljak zarastao.

Swinburne (1989c: 145,146) nudi zgodnu metodu za analizu vjerodostojnosti povijesnih dokaza za čudo. Prema vodiču metode, L je prirodni zakon, E je događaj koji krši prirodni zakon, T je svjedočanstvo ili sličan dokazni materijal, a C je korelacija između T i E. L i C mogu biti više ili manje vjerojatni, tj. univerzalni ili statistički. Prema Swinburneu, T služi kao opravdanje za E ako je korelacija C vjerojatnija ili utvrđenija od L. Važno je napomenuti da Swinburne drži kako C može biti bolje utvrđena od L, s obzirom na to da se i prirodni zakoni i korelacije u načelu utvrđuju instancijacijom. Međutim, „generalno će svaka korelacija C biti slabije utvrđena od L, jer će L uobičajeno biti univerzalni zakon (...), iako

stoji da što više tragova (T) postoji o tome da se E dogodio (...), to će dotična dokazna građa kumulativnim efektom tendirati nadjačavanju protudokaza L” (1989c: 146, 147). Dakle, Swinburneova relativno jednostavna metoda u načelu omogućava usporedbu međusobno suprotstavljene dokazne građe kada su u pitanju svjedočanstva o događajima koji krše prirodne zakone, što se čini vrlo zgodnim. Ipak, prema dotičnoj shemi, čini se da u praksi ne postoji dobar način preciznog određivanja kvantitativne potvrđenost C i L, što Swinburne i sam priznaje (1989c: 146). Taj nedostatak čini se fatalnim za ikakvu primjenu dotične metode na neki pojedinačni slučaj. Međutim, opisana shema je korisna jer naglašava snagu gore spomenutog načela prihvaćanja podudarajućih dokaza čije podudaranje je najbolje objašnjivo time da se događaj koji bi trebali dokazati doista dogodio.

Kada se elementi čuda Miguela Juana Pellicera, kao što je međusobna podudarnost svjedočanstava više od stotinu svjedoka koji daju precizne opise reimplantirane noge (zahvata koji u 17. stoljeću nije bio poznat Španjolskim seljacima), uvrste u Swinburneovu shemu, čini se da korelacije između svjedočanstava i navodno čudesne reimplantacije pružaju snažan dokaz za to da se događaj doista i dogodio, iako je takvo što po zakonima prirode nemoguće. Naime, svjedok X koji je opažanjem (C) upoznat sa stanjem Juana Miguela Pellicera u t_1 kada je isti bogalj i u t_2 kada isti nije bogalj, a da pritom Juan Miguel Pellicer prestaje biti bogaljem na nadnaravan način (E), onda je svjedočanstvo (T) snažan protuprimjer za L. Dodatno, snaga svakog pojedinog svjedočanstva T_n raste sa svakim podudarnim svjedočanstvom T_{n+1} . Drugim riječima, T svakog pojedinog svjedoka da je reimplantacija noge Miguela Juana Pellicera čudo, dobiva na vjerodostojnosti sa svakim podudarnim svjedočanstvom drugih svjedoka. Obratno, što je više podudarnih svjedočanstava, to je sumnja u neiskrenost ili obmanjenost svjedoka manja, budući da je vjerojatnost obmane ili neiskrenosti manja što je svjedoka više (i to svjedoka koji nisu povezani geografski, poznanstvom, uvjerenjima i sl.). Drugim riječima, što su svjedočanstava $T - T_n$ za E koherentnija i što je zasićenje ponavljajućim informacijama koje pružaju svjedočanstva veće, to je istovremeno mogućnost sumnje u E manja, a opravdanje za vjerovanje u E veće. Hume, kao veliki osporavatelj mogućnosti vjerovanja u čuda, vrlo je vjerojatno bio svjestan ovog problema. Upravo je zato u drugom dijelu poglavlja o čudima napisao da se

(...) u čitavoj povijesti ne može naći čudo posvjedočeno dovoljnim brojem ljudi kojih zdrav razum, odgoj i naobrazba ne dolaze u pitanje da bismo bili sigurni da nisu bili obmanuti; kojih je poštenje tako sigurno da ih stavlja izvan svake sumnje da namjeravaju prevariti druge; kojih su vjerodostojnost i ugled u očima ljudi bili takvi da bi oni vrlo mnogo izgubili kad bi bili uhvaćeni u nekoj neistini, a da osim toga svjedoče

o činjenicama koje su se odigrale tako javno i u tako poznatom dijelu svijeta da bi otkrivanje bilo potpuno neizbježno. Sve su te okolnosti potrebne da bi nas potpuno uvjerile u svjedočanstvo ljudi. (1882/1988: 162)

Ako pogledamo svjedoke, okolnosti i mjesto čuda Miguela Juana Pellicera, svakako možemo kazati da je Humeov kategorički sud na početku više izraz optimizma nego povijesnog istraživanja.

Ipak, iako praktički postaje nemoguće objasniti koherentnost svjedočanstava $T - T_n$ za E, mogli bismo kazati da ta neobjašnjivost ne prednjači pred sigurnošću s kojom poznajemo L. Na ovaj prigovor možemo samo ponoviti ono što je razloženo poviše u tekstu, a to je da ako na obje strane vage kojom važemo suprotne dokaze stoji dokazna građa koju ne možemo osporiti, epistemički se čini najodgovornije pokušati pomiriti suprotne dokaze unutar koherentnog teorijskog okvira. U suprotnom, postupamo dogmatski u obrani L-a. Naime, zašto bi itko odbio prihvatiti svjedočenja koja pružaju snažno opravdanje vjerovanju da je E istinit ako je dokazna građa za E osporiva koliko je osporiva i dokazna građa za L? Štoviše, sam Hume (vidi 4.1.) kaže da je jedino svjedočanstvo koje može ustanoviti čudo ono čija bi neistinitost bila čudesnija od onoga što nastoji ustanoviti. Prema tome, *a fortiori*, neobjašnjiva podudarnost svjedočanstava $T - T_n$ za E doista kao da zadovoljava ovaj Humeov uvjet⁴.

Nadalje, treba uzeti u obzir i to da Hume, a i mi unutar ove rasprave, svaki navodni i pojedinačni E suprotstavljamo L-u kao da je svjedočanstvo za pojedinačni E jedino svoje vrste naspram velike dokazne građe za L koja je sve do pojave svjedočanstva za E doista homogena. Međutim, to nije slučaj. Hume zbog kružnog argumentiranja *a priori* isključuje mogućnost opravdanja za vjerovanje u E, pa se stoga kroz povijest nijedan E nije u načelu mogao dokazati. S druge strane, ako osporimo Humeovo kružno argumentiranje, čudo Miguela Juana Pellicera, primjerice, nije prvi događaj vrste E za koji postoji mnoštvo svjedoka koji ga nastoje utvrditi. Na primjer, Vatikan, kao vrhovna institucija katoličke vjere koja dokumentira dokaznu građu za čuda, „zabilježio je na stotine, pa i tisuće (...) (t)akvih slučajeva (...) koji nadilaze prirodne zakone” (Górny et Rosikón, 2016: 208). Stoga, na temelju gomilanja dokazne građe za događaje vrste E, inicijalna vjerojatnost njihovog događanja veća je od $m:n$, gdje je $m=1$, a n =jednoliko iskustvo ljudi kroz povijest.

⁴ Iako Hume pri formulaciji spomenutog kriterija za vjerodostojnost svjedočanstva o čudu koristi pridjev „čudesniji“ (str. 163), pretpostavljamo da to čini iz stilskih razloga, budući da prema njegovoj definiciji čudesnost nije stvar stupnja, nego načela. Na ovo ukazuje i Mavrodes (2005: 314).

Naravno, ovome bismo mogli prigovoriti kazujući da povećanje inicijalne vjerojatnosti za čuda ovisi o prihvatljivosti naše argumentacije u prilog čudima. Međutim, zadani omjer $m:n$ ne uspoređuje događaje, već svjedočanstva za E naspram dokaza za L. Stoga se čini se da pri evaluaciji svjedočanstva o, recimo, pojedinačnom čudesnom ozdravljenju E_1 , u obzir treba uzeti i prethodna svjedočanstva za događaje iste vrste. Ako nismo skloni ovakvom načinu razmišljanja, onda moramo pokazati zašto pri evaluaciji svjedočanstava za E_1 na drugu stranu vage stavljamo sva svjedočanstva koja govore u prilog L-u. Drugim riječima, ili moramo prosuđivati dokaznu građu za E_1 samu za sebe, bez usporedbe sa svim mogućim protuprimjerima koji su relevantni za slučaj samo po tome što potvrđuju L, ili pri procjeni svjedočanstava za E_1 na istu stranu danog omjera moramo staviti i sva svjedočanstva koja su relevantna po tome što također podrazumijevaju narušavanje L-a.

Bez obzira za koju se opciju odlučili, glavni argument ovog potpoglavlja jest da podudarnost svjedočanstva za čudo može postići jednaku razinu uvjerljivosti koju ima dokazna građa u prilog prirodnom zakonu koji isto čudo navodno narušava, a dotična uvjerljivost postiže se koherentnošću i informacijskim zasićenjem mnoštva svjedočanstava koje je objašnjivo jednako kao što je objašnjivo i narušavanje zakona prirode. Doista, čini se kako su događaji vrste E protuprimjeri za L koji zahtijevaju paradigmatički zaokret u odnosu na metodološki naturalizam. U ovom slučaju, možemo zaključiti da jedino čudo može biti prihvatljivo rješenje koje pomiruje L i E. Tu ideju razradit ćemo u nastavku.

4.3. Znanstveni dokaz za čudo *in actu*?

Filozofi od Humea do danas, kada je riječ o opravdanju za vjerovanje u čuda, uglavnom vode rasprave oko testimonijskih vjerovanja kao da čuda uvijek moraju biti stvar trenutka, tajnovitosti i nekolicine svjedoka. Dakle, svjedočanstva u obliku osobnog svjedočenja, liječničke dokumentacije prije i poslije navodnih čudesnih ozdravljenja i sličnih tragova čudesnih događaja uglavnom se uzimaju kao jedini izvor dokazne građe za vjerovanje u čuda. Osim toga, sam Hume, a na njegovom tragu i suvremeni filozofi, uglavnom razmatraju mogućnost pružanja opravdanja za vjerovanja u povijesna čuda poput uskrsnuća Isusa Krista, bezgrešnog začeća, pretvaranja vode u vino i sl. Štoviše, čak se i suvremeni navodi čuda poput prirodno nemogućih ozdravljenja u svetištima poput Lourdesa ili Fatime ubrajaju u povijesna čuda. Stoga, opravdanja za vjerovanja u njih načelno gradimo na isti način kao i za čuda koja se spominju u Bibliji. Provizorno možemo kazati da su povijesna čuda jednokratni i

neponovljivi događaji određenog tipa (poput ozdravljenja) koji krše prirodne zakone, a za koje doznajemo ili a) osobnim nazočenjem ili b) putem svjedočanstva ili c) putem dokazne građe u obliku tragova koji upućuju na to da se čudo dogodilo nekad u povijesti. S obzirom na narav opravdanja testimonijskih vjerovanja, pri evaluaciji dokazne građe uvijek ovisimo o vjerodostojnosti svjedoka i druge dokazne građe te načelno ne postoji mogućnost samostalne i/ili opetovane provjere, tj. sustavnog opažanja samog događaja. Samim time, mogućnost dovođenja u pitanje vjerodostojnosti dokazne građe veća je nego kod događaja koje i sami možemo opaziti i provjeriti. Na tom tragu, i sam Hume u drugom dijelu desetog poglavlja *Istraživanja o ljudskom razumu* navodi nekoliko pretpostavki za koje drži da značajno umanjuju vjerodostojnost svakog svjedočanstva o čudu. Između ostalog, Hume piše da se priče o čudima uglavnom pojavljuju kod „neukih i barbarskih” naroda, a da ako čak i postoji vjerovanje u čuda u civiliziranim narodima, „otkrit će se da ju je taj narod primio od neukih i barbarskih predaka, [štoviše] čudnovato je što se takvi čudesni događaji ne zbivaju u naše dane” (1882/1988: 164, 165).

Ipak, prema katoličkoj tradiciji, nisu sva čuda povijesna u smislu da su se dogodila i ostavila samo tragove prema kojima možemo steći veći ili manji stupanj sigurnosti u njihovo pojavljivanje. Postoje navodna čuda koja izazivaju divljenje od trenutka pojave do današnjeg trenutka, budući da predmet njihove čudesnosti traje – nekada godinama, a nekada i stoljećima. Također, takvim su događaji zabilježeni i u europskim, dakle „civiliziranim” zemljama (prema Humeovom kriteriju). I najvažnije: neobjašnjivost takvih fenomena koja implicira kršenje prirodnih zakona moguće je opetovano izložiti znanstvenoj provjeri. Takva navodna ili stvarna čudesa pružaju puno snažnije opravdanje za vjerovanje u njihovu istinitost budući da je, barem načelno, svakome dostupna provjera njihove čudesnosti opažanjem. Drugim riječima, svatko se može uvjeriti u njihovo kršenje prirodnih zakona.

Jedan od primjera čuda koja su podložna opetovanoj provjeri su takozvana euharistijska čuda. Katolici vjeruju da se za vrijeme svete mise pri euharistiji kruha i vina događa transsupstancijacija, tj. da blagoslovljeni kruh i vino fizički i kemijski ostaju ono što jesu, ali na ontološkoj razini postaju tijelo i krv Isusa Krista (Gerardi, 2009: 1208). S druge strane, euharistijsko čudo pak podrazumijeva doslovnu transsupstancijaciju – dakle, stvarnu pretvorbu kruha i vina u tijelo i krv Isusa Krista. Jedan od takvih slučajeva navodno se zbio 12. listopada 2008. godine u Poljskoj u crkvi sv. Antuna u Sokółki⁵. Župnome vikaru Jaceku Ingielewiczu je za vrijeme pričešćivanja jedna hostija pala na pod. Prema liturgiji, takva

⁵ Izvještaj o ovom čudu preuzet je iz knjige *Dokazi nadnaravnoga, Istraga o čudima i fenomenima*, str. 36–49.

hostija mora se staviti u vodu kako bi se u nekoliko dana rastopila budući da je neupotrebljiva za pričest, a ne smije se baciti. Vikar je tako i postupio. Međutim, tjedan dana kasnije, 19. listopada, sakristanka, sestra Julia Dubowska, je pri otvaranju sefa s hostijama primijetila da se hostija još uvijek nije rastopila, a na sebi je imala mrlju nalik zgrušanoj krvi. Nakon dodatnih deset dana, 29. listopada, nakon što se hostija još uvijek nije bila rastopila u vodi, nadbiskup Edward Ozorowski naložio je da se hostija položi na pleteni misni ubrus i pošalje na znanstvenu analizu kako bi se utvrdilo zašto se komadić kruha ne topi u vodi i o kakvoj je mrlji na hostiji riječ. Zasebne analize provelo je dvoje znanstvenika – profesorica patološke anatomije Sobaniec-Łotowska i i prof. Stanisław Sulkowski sa Sveučilišta u Białystoku. Nakon histološke analize optičkim mikroskopom i ultrastrukturne analize provedene transmisijским elektronskim mikroskopom, znanstveni je dvojac utvrdio kako (1) nema objašnjenja zašto se hostija nije otopila u vodi nakon deset dana te (2) da je tkivo na hostiji djelić srčanog mišića. Prof. Sobaniec-Łotowska izvijestila je da je „posebno zanimljiva pojava potpuna prožimanja strukture hostije s vlaknima srčanog mišića. Tkivo je bilo potpuno i nerazdvojivo povezano s hostijom na kojoj se pojavilo i to je važan dokaz da nije riječ o ljudskoj intervenciji” (str. 45). Budući da znanost isključuje prožimanje tijela i kruha, znanstvenici su ponovili testiranje nekoliko puta – svaki put s istim rezultatom. Indikativno je to da je daljnjim ispitivanjem utvrđeno kako struktura vlakana mišićnog tkiva spojenog s hostijom upućuje na predsmrtnu agoniju. Iako mišić u smrtnoj agoniji takvu strukturu zadržava tek nekoliko minuta, na hostiji je dotična struktura trajala neprekidno, što predstavlja dodatan neobjašnjivi fenomen. Prema njezinoj vlastitoj evidenciji, Crkva je do današnjeg dana potvrdila autentičnost 132 slična euharistijska čuda (Górny et Rosikón, 2016: 49).

Osim euharistijskih čuda, u katoličkoj tradiciji postoje i drugačije vrste čuda – npr. stigme (tjelesni znakovi mučeništva), krv koja ne propada, neraspadnuta tijela svetaca i sl. – koja traju dovoljno dugo da bi se mogla opetovano ispitati. Međutim, ako se zadržimo samo na gore opisanom primjeru, možemo ustvrditi, suprotno Humeu, da se čuda događaju i u današnje vrijeme. Štoviše, vremenski indeksikal „danas” Hume je koristio u 18. stoljeću, a u ovom radu, mi ga koristimo u 21. Nadalje, evidentno je da se navodna čuda događaju i u tzv. „civiliziranom“ svijetu i da analizi i provjeri navodnih čuda pristupaju obrazovani stručnjaci. Stoga, čini se da čuda danas, kao i u Humeovo vrijeme, ostaju sastavni dio religijske fenomenologije i aktualan su filozofski problem. Međutim, za ovaj rad je važno prepoznati to da je dotični slučaj navodnog euharistijskog čuda i danas (kao i proteklih 10 godina) moguće, barem u načelu, provjeriti opažanjem, i to relativno pouzdanim znanstvenim metodama. S

obzirom na to, čini se da je dotično čudo jednako podložno provjeri kao i svaki drugi događaj koji podliježe prirodnim zakonima. U skladu s tim, možemo zaključiti da vjerovanje u čudo iz Sokólke, barem u načelu, zadobiva opravdanje na isti način kao i vjerovanje u propoziciju da je snijeg bijel.

S druge strane, samo opažanje stapanja komadića kruha i tkiva znanstvenom opremom iznanstvenim metodama ne znači da će opaženo ujedno biti i objašnjeno znanstvenim teorijama. U tom duhu valja kazati da čudo nije znanstveno dokazivo, ali je utvrdivo pomoću znanstvenih metoda. Dapače, otkrivanje narušavanja zakona prirode implicira znanstvenu neobjašnjivost, budući da je domena znanstvenih objašnjenja rezervirana za naravni svijet. Ipak, netko bi mogao kazati da ukoliko sustavno opažan događaj E (koji može biti i pojava neke stvari kao što je hostija iz Sokólke) svojim postojanjem narušava zakone prirode, utoliko prirodne zakone moramo revidirati kako bi znanstvene teorije mogle eksplanatorno apsorbirati E jer su prirodni zakoni zapravo formulacije kojima opisujemo i predviđamo prirodne događaje te su kao takvi uvijek mogu preformulirati (Holland, 1989: 59). Ako bismo prihvatili taj stav, euharistijsko čudo postalo bi naravni događaj, izvediv iz revidirane formulacije prirodnog zakona. Međutim, stvar nije tako jednostavna: da bi čudesni događaj E doista bio izvediv iz revidirane znanstvene teorije, čini se da bi neke temeljne postulate fizike i kemije trebalo odbaciti, a to bi pak bila previsoka cijena za objašnjenje navodnog euharistijskog čuda E ako bi postojeća (nerevidirana) znanstvena teorija i dalje sasvim dostatno objašnjavala i predviđala sve druge događaje. Osim toga, postojeći prirodni zakoni dobro su verificirani empirijskom dokaznom građom, dok, s druge strane događaji vrste E proturječe toj istoj građi na teorijski nepomirljiv način, budući da propozicija „Kruh i tijelo mogu biti spojeni na atomskoj razini” proturječi svim aktualnim znanstvenim teorijama i, posljedično, samom iskustvu u kojem su te teorije utemeljene. Iz toga pak slijedi da razlikovanje između naravnog i nadnaravnog nije stvar proizvoljnog određenja, već se temelji na tome kakve stvari doista jesu. Stoga, čini se da događaje poput hostije iz Sokólke treba prozvati čudom, a to dalje implicira da dotičan slučaj izmiče znanstvenom objašnjenju i potvrđuje postojanje nadnaravne intervencije.

5. Čudo kao dokaz za Božju opstojnost

Kao što smo do sada utvrdili, čuda su moguća jedino kao nadnaravna intervencija u naravni svijet. Kao takva, čuda su spoznatljiva kao i prirodni fenomeni, a prepoznavamo ih direktno ili indirektno po tome što svojom pojavom narušavaju svekoliko iskustvo kauzalnog lanca prirode koje je opisano prirodnim zakonima, odnosno znanstvenim teorijama. S obzirom na to da ljudi opažaju čuda i sudjeluju u njima – bilo povijesnim, bilo aktualnim – za vjerovanje u čuda je moguće steći opravdanje.

Možemo li time što smo utvrdili postojanje čuda kazati da čudo dokazuje Božju opstojnost? Kao što Hume (1779/2007) u *Dijalogima o prirodnoj religiji* (eng. *Dialogues concerning Natural Religion*) antologijski osporava finu uštimanost (eng. *fine-tuning*) svemira kao dokaz za Božju opstojnost, tako i mi u okviru ovoga rada možemo argumentirati da nadnaravni događaji u svijetu uopće ne moraju dokazivati Božje postojanje. Hume u *Dijalogima* argumentira da Bog koji je stvorio svemir svakako mora biti moćan, no tvrdi da ne možemo zaključiti da je On beskonačno mudar ili maksimalno benevolentan, imajući u vidu propadanje stvari, patnju i bol. Takve karakteristike očito, argumentirao je Hume, ne ukazuju na Boga kršćana. Štoviše, zašto ne pretpostaviti da je svemir stvorilo više bogova ili polubogova? Cilj ovog protuprimjera jest pokazati da uvijek kada na temelju karakteristika učinka zaključujemo o karakteristikama uzroka, postupak rekonstrukcije načelno je podložan diversifikaciji. No, s druge strane, mogli bismo kazati da čudo po svojoj naravi, onako kako smo ga definirali, upućuje na Boga, i to na onakvog u kakvog vjeruju vjernici velikih monoteističkih religija (vidi poglavlje 1). Međutim, ako pobliže razmotrimo relaciju „upućivati na x”, čini se da je ona podložna različitim interpretacijama što je čini slabim indikatorom za x. I reimplantacija noge Miguel Juana Pellicera i komadić kruha spojen sa srčanim mišićem iz Sokóľke nadnaravni su događaji koji unutar religijskog konteksta upućuju na Boga, međutim ako uzmemo u obzir Humeove primjedbe, uvidjet ćemo da je vrlo lako konstruirati brojna druga nadnaravna objašnjenja za ove fenomene. Zašto ne kazati da je kakav demon ili anđeo zaslužan za spomenute događaje, kao što primjećuje Mavrodes (2005: 307)? Štoviše, zašto ne kazati da je za dotična čuda zaslužna nesvjesna mehanička izvansvemirska sila? Ono što daje snagu ovakvim skeptičkim pitanjima jest činjenica da na temelju karakteristika učinka možemo sa sigurnošću zaključivati samo o onim karakteristikama uzroka koje su nužne da bi proizvele karakteristike učinka. Upravo zato se na prvi pogled čini da iz činjenice da neki događaj krši prirodne zakone ne možemo

zaključivati mnogo više o uzroku tog događaja osim toga da je nadnaravan. Tome nas uči slavno filozofsko načelo *Occamove britve* ili načelo jednostavnosti (eng. *pasimony principle*) prema kojem nije dopušteno umnažati entitete ili attribute entiteta ako ovi ne pridonose objašnjavačkoj snazi tvrdnje. Drugim riječima, između konkurentskih teorija, uvijek valja preferirati onu jednostavniju barem jednake objašnjavačke snage (McCord, 1999: 629).

Međutim, ova linija argumentacije čini se pogrešnom. Ako praveći se detektivima pogledamo primjere čuda navedene samo u ovome radu i na temelju njih zaključujemo o karakteristikama uzroka, zapravo možemo otkriti puno više od toga da je uzrok čuda nadnaravna sila ili nadnaravni djelovatelj. Kao prvo, valja naglasiti da se čuda događaju ljudima samima, u kontekstu ljudske dobrobiti i tipično su povezana s religijskim uvjerenjima ljudi. Upravo je zato čudo i definirano kao događaj koji upućuje na Boga. U prethodnom smo odlomku kazali da je relacija „upućivati na x” podložna interpretacijama. *Međutim, manevarski prostor za takvu interpretaciju smanjuje se s time što je veća količina novih informacija koje upućuju na x.* Drugim riječima, kako se povećava broj informacija o x-u, tako će interpretacije x-a biti međusobno sličnije, tj. srazmjerno će se smanjivati prostor za različite interpretacije x-a.

U našem slučaju, što više različitih informacija imamo o čudu, to više možemo znati o njegovom uzroku. Primjerice, Miguel Juan Pellicer uporno je molio Boga za svoje ozdravljenje, tj. vjerovao u mogućnost čuda i čudo se zbilo na njegovu dobrobit. Dakle, u kontekstu čudesne reimplantacije noge, možemo kazati da je čudo korelirano s molitvom, što je važna činjenica jer kršćani mole u uvjerenju da Bog može intervenirati u prirodni poredak kako bi nam učinio dobro (Penelhum, 1989: 153). Nadalje, Pellicerovo čudo snažno ukazuje na to da je njegov uzrok nadnaravan, moćan i benevolentan. U drugom slučaju prikazanom u ovome radu – euharistijskom čudu u Sokólki – događaj je također koreliran s molitvom, uzrok utvrđen kao nadnaravan, a sama obilježja čuda korespondiraju s katoličkom predajom o euharistiji – naime, da u prilikama pretvorbe kruh i vino istinski postaju tijelo i krv Kristova (Katekizam Katoličke Crkve, 1994, §1374). Nadalje, sam je komadić kruha/hostije združen sa srčanim tkivom koje pokazuje znakove predsmrtne traume, baš kakvu je prolazio Krist, što je dodatna okolnost koja relaciju upućivanja na Boga čini snažnijom. Ovo su samo neka od obilježja putem kojih je moguće pokazati da čuda upućuju na Boga na mnogo snažniji način nego što to skeptički argumenti navodno pokazuju. Shodno tome, kada se svi navedeni tragovi čudesu unutar kršćanstva izdvoje i interpretiraju, najbolje je objašnjenje za njihovo pojavljivanje to da ih je prouzročio upravo Bog. Logika ovog argumenta istovjetna je logici

koju smo koristili u odjeljku 4.2 – kao što mnoštvo sukladnih svjedočanstava generira snažno opravdanje za testimonijsko vjerovanje, tako i mnoštvo čudesa koje međusobno usklađeno i koherentno upućuju na Boga kao uzrok, daju opravdanje vjerovanju da Bog doista jest uzrok čuda. Doista, kao što smo i kazali, u načelu je uvijek moguće donekle smišljati alternativne interpretacije nadnaravnih uzroka, no zašto bismo to činili ako čuda, odnosno njihova obilježja, u katoličkoj tradiciji koherentno upućuju na Boga kao uzrok. *Konkretno, ako hipoteza o Božjem postojanju najbolje objašnjava čuda, čini se da ne postoji potreba za traženjem alternativnih objašnjenja.* Drugim riječima, Bog se čini kao *najbolje objašnjenje* za postojanje čuda zato što obilježja čuda upućuju na Njega na suvisao i koherentan način.

Valja naglasiti da opseg ovoga rada nije dopustio razmotriti druge slučajeve čuda u katoličkoj tradiciji, pa čak niti različite vrste čuda. Ipak, smatramo da su primjeri dani u 4. poglavlju sasvim dostatni da se izvede zaključak o tome koja su to obilježja čuda koja upućuju na Boga kao njihov uzrok, tj. koja upravo tu hipotezu čine najboljim objašnjenjem za pojavu čuda. Kao što je navedeno u uvodnom poglavlju, namjera autora u ovome radu bila je pokazati da je teorijski i praktički moguće koristiti čuda kao dokaz za Božju opstojnost. Štoviše, prema logici argumenta koji je u radu izložen i branjen, što se više obilježja čuda iz katoličke tradicije analizira, to dokazna građa snažnije upućuje na Boga jer svakim novim obilježjem novog primjera čuda – poput neraspadnutih tijela svetaca, stigmi, ozdravljenja i sl. – relacija upućivanja na Boga postaje snažnija. Kako bi logika navedenog argumenta bila jasnija, korisno ga je izložiti u formalnom obliku:

- I. Obilježja T_n čuda E_n ili upućuju ili ne upućuju na Boga kao uzrok.
- II. Obilježje T_1 čuda E_1 upućuje na Boga kao uzrok.
- III. Obilježje T_1 čuda E_2 upućuje na Boga kao uzrok.
- IV. Obilježje T_1 čuda E_1 i obilježje T_1 čuda E_2 zajedno snažnije upućuju na Boga kao uzrok nego (II) ili (III) zasebno.
- V. Obilježja T_{n+1} čuda E_{n+1} snažnije upućuju na Boga kao uzrok od T_n čuda E_n .
- VI. Obilježja T_{n+1} čuda E_{n+1} upućuju na Boga kao uzrok više nego na bilo što drugo kao uzrok.
- VII. Dakle, Bog kao uzrok najbolje je objašnjenje za E_n .
- VIII. Ako je Bog kao uzrok najbolje objašnjenje za E_n , onda je Bog uzrok od E_n .
- IX. Ako je Bog uzrok E_n , onda Bog postoji.
- X. Dakle, Bog postoji.

6. Zaključak

Događaji u prirodi određeni su prirodnim zakonima. Prirodne zakone otkrivamo empirijski i formuliramo u obliku znanstvenih teorija kojima objašnjavamo i predviđamo događaje u svijetu. Međutim, to što su događaji u svijetu određeni prirodnim zakonima ne znači da intervencija izvan prirode u sam prirodni svijet nije moguća. Problem indukcije logički onemogućava isključivanje nadnaravne intervencije u prirodni svijet jer ne možemo *a priori* ustvrditi da u budućnosti neće doći do događaja koji narušava zakone prirode. Nadalje, narušavanje zakona prirode moramo proglasiti nadnaravnim događajem budući da ga nije moguće inkorporirati u prirodni poredak stvari. Nadnaravni događaj u načelu je moguće spoznati jednako kao i naravne događaje – iskustveno, tj. opažanjem ili putem svjedočanstava. Primjer takvih događaja su čuda kojih u povijesti katoličke vjere ima pregršt, a za koje doznajemo putem svjedočanstava ili iz prve ruke (npr. promatranjem). Čuda definiramo kao narušavanje zakona prirode od religijskog značaja koje upućuje na Boga. Ovakva definicija nije tek puka stipulacija, već korespondira s obilježjima nadnaravnih događaja koji su gotovo uvijek povezani s religijskim vjerovanjima.

Naravno, to što čuda načelno možemo opaziti ili vjerovati u njih na temelju svjedočanstava, otvara pitanje stjecanja opravdanja za takva opažanja, odnosno vjerovanja. Iako Hume i njegovi sljedbenici osporavaju načelnu mogućnost stjecanja opravdanja za vjerovanja u čuda, do takvog je opravdanja moguće doći. Opravdanje za testimonijsko vjerovanje u čudo stječe se gomilanjem dokazne građe – svjedočanstvima koja zajedno tvore dovoljno koherentno opravdanje za čudo da opovrgavanje takvog opravdanja postaje podjednako zahtjevno kao i opovrgavanje prirodnog zakona koje je dotično čudo narušilo. S druge strane, opravdanje za vjerovanje u čudo možemo steći i vlastitim opažanjem kao i drugim oblicima znanstvenog ispitivanja. Jednom kada opažanja i svjedočanstva u prilog čudima steknu takvo opravdanje koje je podjednako snažno kao i opravdanje za vjerovanje u prirodne zakone, čudo kao teorijski pojam postaje jedini način objašnjenja nadnaravnih događaja.

Služeći se sličnom logikom, čuda mogu poslužiti kao dokaz za Božju opstojnost. Budući da na temelju obilježja učinka možemo odrediti obilježja uzroka, čuda upućuju na Boga kao uzrok na temelju svojih karakteristika. Čudesna ozdravljenja, euharistijska čuda i slični nadnaravni fenomeni duboko su religijski određeni, stoga sama njihova obilježja

upućuju na Boga. Drugim riječima, glavni argument u ovome radu abduktivne je naravi jer dokazuje Božju opstojnost posredstvom atributa čudesnih događaja kao učinaka čije je postojanje najlakše objasniti Bogom kao uzrokom, a to pak logički implicira da Bog postoji. Ovakav oblik zaključivanja je legitiman i nalikuje detektivskoj istrazi u kojoj nestanak novca iz sefa banke čija je brava provaljena bez eksplozije ukazuje na umješnog provalnika koji poznaje sisteme brava, a dva para tragova guma na cesti ispred banke impliciraju da su najmanje dva provalnika pobjegla na motociklima. Tako je i s argumentom u ovome radu koji dokazuje Božju opstojnost: tragovi i učinci koje ostavljaju čuda *zajedno* upućuju na Boga kao njihov uzrok snažnije nego na bilo što drugo. Naravno, uvijek je moguće pretpostaviti da postoji drugo objašnjenje. Međutim, poanta izloženog argumenta je zaključiti na najbolje moguće objašnjenje *s obzirom na dostupne dokaze*. Stoga, možemo zaključiti da su čudesna ozdravljenja, euharistijska čuda, stigme i ostali nadnaravni događaji najbolje objašnjivi Bogom, što implicira Njegovo postojanje.

7. Izvori

- Akvinski, T. (1994) *Suma protiv pogana*, Svezak II, prev: o. A. Pavlović, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Basinger, D. (2011) „What is a miracle?”, u: G. H. Twelftree (ur.) *The Cambridge Companion to Miracles*, New York: Cambridge University Press, str. 19–35.
- Čuljak, Z. (2003) *Vjerovanje, opravdanje i znanje, Suvremene teorije znanja i epistemičkog opravdanja*, Zagreb: Ibis grafika.
- Gerardi, R. (2009) „Transsupstancijacija”, u: A. Starić (ur.) *Enciklopedijski teološki rječnik*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Górný, G., Rosikón, J. (2016) *Dokazi nadnaravnoga: Istraga o čudima i fenomenima*, Split: Verbum.
- Holland, R. F. (1989) „The Miraculous”, u: R. Swinburne (ur.) *Miracles*, New York: Macmillan, str. 53–69.
- Hume, D. (1779/2007) „Dialogues concerning Natural Religion”, u: D. Coleman (ur.) *Dialogues concerning Natural Religion And Other Writings*, New York: Cambridge University Press, str. 3–105.
- Hume, D. (1882/1988) *Istraživanje o ljudskom razumu*, prev. I. Vidan, Zagreb: Naprijed.
- *Katekizam Katoličke Crkve* (1994) Zagreb: Hrvatska Biskupska Konferencija.
- Larmer, R. A. (2011) „The meanings of miracle”, u: G. H. Twelftree (ur.) *The Cambridge Companion to Miracles*, New York: Cambridge University Press, str. 36–53.
- Levine, M. P. (2011) „Philosophers on miracles”, u: G. H. Twelftree (ur.) *The Cambridge Companion to Miracles*, New York: Cambridge University Press, str. 291–308.
- Mackie, J. L. (1989) „Miracles and Testimony”, u: R. Swinburne (ur.) *Miracles*, New York: Macmillan, str. 85–96.
- Mavrodes, G. I. (2005) „Miracles”, u: W. J. Wainwright (ur.) *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, New York: Oxford University Press, str. 304–322.
- McCord, A., M. (1999) „Ockham's razor”, u: R. Audi (ur.) *The Cambridge Dictionary of Philosophy, Second Edition*, New York: Cambridge University Press, str. 629.
- McKinnon, A. (1989) „Miracle”, u: R. Swinburne (ur.) *Miracles*, New York: Macmillan, str. 49–53.
- O'Hear, A. (2007) *Uvod u filozofiju znanosti*, Zagreb: Hrvatski studiji.
- Penelhum, T. (1989) „Petitionary Prayer”, u: R. Swinburne (ur.) *Miracles*, New York: Macmillan, str. 153–165.
- Purtill, R. L. (1989) „Miracles: What If They Happen?”, u: R. Swinburne (ur.) *Miracles*, New York: Macmillan, str. 189–205.
- Swinburne, R. (1989a) „Introduction”, u: R. Swinburne (ur.) *Miracles*, New York: Macmillan.

- Swinburne, R. (1989b) „Violation of a Law of Nature”, u: R. Swinburne (ur.) *Miracles*, New York: Macmillan, str.75–84.
- Swinburne, R. (1989c) „Historical Evidence”, u: R. Swinburne (ur.) *Miracles*, New York: Macmillan, str.133–151.